٣٠٠٠٠٠٦

مجلة جامعة أم القرى

مجلة فصلية للبحوث العلمية المحكمة

السنة الرابعة   العدد السادس   العام ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م

مجلة جامعة أم القرى السنة الرابعة العدد السادس العام ١٤١٢ هـ

١-٦٠٠٠٠٠٣

فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الإجتهادية

دكتور حميدان بن عبد الله الحميدان*

---

* سبق التعريف بالباحث في العدد السابق .

القسم الثاني : مرحلة صغار السن من الصحابة

أولاً : أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها :

هي عائشة بنت أبي بكر الصديق زوج النبي عليه الصلاة والسلام وأم المؤمنين ، أحتلت منزلة رفيعة بين العلماء من الصحابة وكانت مرجعاً لهم في كثير من القضايا لاسيما تلك التي تخص الشئون العائلية وحياة الرسول الخاصة في بيته . قال عنها أبو موسى الأشعري : « ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يشكون في شيء إلا سألوا عنه عائشة فيجدون عندها علما ».

وقد كانت لها هذه المنزلة الرفيعة في مرحلة مبكرة جدا فابن سعد يروي بأنها كانت تفتي في عصر عمر وعثمان ، وأنهما كانا يرسلان إليها فيسألاها عن السنن .(١٧١)

وإذا كان ابن حزم ابن القيم رحمهما الله قد اعتبروها من ضمن السبعة المكثرين من الفتوى في عصر الصحابة . فقد سبق وعرف لها هذه المنزلة كبار علماء التابعين فهذا الزهري يقول عنها : « لو جمع علم عائشة إلى علم جميع النساء لكان علم عائشة أفضل »، وقال عطاء عنها : « كانت عائشة أفقه الناس وأحسن الناس رأياً في العامة ».(١٧٢) وهذا أبو سلمة بن عبد الرحمن يقول : « ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله ﷺ ولا أفقه في رأي إن أحتيج إلى رأيه ولا أعلم بآية فيما نزلت ولا فريضة من عائشة ».(١٧٣)

وسنورد فيما يلي بعضاً من القضايا التي لها فيها وجهة نظر ليمكن بالتالي إستخلاص المنهج الفقهي التي كانت تتبعه .

نكاح المتعة :

المتعة زواج مؤقت مرتبط بزمن محدد ينتهي بنهايته ، وهي نوع من أشكال الزيجات المعروفة في الجاهلية ، وقد أباحه النبي ﷺ بشكل مؤقت في بعض الحالات الطارئة ، ولكنه حرمه نهائياً عام الفتح كما ورد عن سيرة الجهني مرفوعاً قوله : « إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة »(١٧٤) وقال الإمام الشافعي : « لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرمه ثم أحله ثم حرمه إلا المتعة ».(١٧٥) وكان التحريم مثار نقاش بين جمهور الصحابة من جهة وبعض الصحابة من جهة

أخرى . وكان بعض الصحابة مثل عبد الله بن عباس يرى أن التحريم مرتبط بعدم الحاجة ، كما أن الإباحة مرتبطة بالحاجة ، وان كان قد روى أنه رجع عن رأيه عندما رأى اساءة استخدام الإباحة في هذا المجال .(١٧٦) وعائشة تمثل وجهة النظر الأخرى والتي ترى أن التحريم بالنسبة للمتعة كان تحريماً نهائياً . فقد روى الحاكم في المستدرك عن أبي مليكة قال :

سئلت عائشة عن متعة النساء فقالت : « بيني وبينكم كتاب الله وقرأت هذه الآية : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » وأضافت : فمن أبتغى وراء ما زوجه الله أو ملكه فقد عدا » .(١٧٧)

وهنا تتضح لنا القدرة العلمية لعائشة فهي توضح أن القرآن حدد طريقين لاثالث لهما لإباحة الاستمتاع أحدهما عقد النكاح الشرعي ومعروف أن المتعة ليست بعقد نكاح شرعي والثاني الاستمتاع عن طريق ملكية الرقبة ، وما عدا ذلك فهو إعتداء على حدود الله .

قطع الصلاة :

من ضمن الآثار التي رويت حول قطع الصلاة بالمرور بين يدي المصلي ما روى مسلم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب » .(١٧٨) وقد ورد في الترمذي بهذا المعنى مروياً عن أبي ذر .(١٧٩) ويبدو أن عائشة رضي الله عنها وجدت في ذلك إهانة للمرأة فأعترضت على هذه الرواية وذلك حسب ما رواه البخاري عن مسروق قال : « ذكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة ، فقالت : شبهتمونا بالحمير والكلاب ، والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي واني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي ﷺ فأنسل من عند رجليه » .(١٨٠) وما دامت قد رأت الرسول وهو يرى المرأة تمر من أمامه دون أن يعترض على ذلك ، ودون أن يبين أن ذلك قاطع للصلاة فانها لذلك تعترض على رواية أبي هريرة على أساس أنها مناقضة لتصرفات الرسول . وهذا منسجم مع منهجها في قبول الروايات فهي لا تقبل رواية إلا بعد فحصها ونقدها .

سكنى المبتوتة :

روت فاطمة بنت قيس فقالت أن زوجها طلقها البتة فشكته إلى رسول الله ﷺ مطالبة بالسكنى والنفقة وقالت : فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة ».(١٨١) ولكن عائشة كانت ترى رأياً مخالفاً لذلك ، وهو أن السكنى والنفقة واجبان للمبتوتة في بيت الزوجية . ولذلك حينما طلق يحيى بن سعيد زوجته بنت عبد الرحمن بن الحكم ونقلها عبد الرحمن لتعتد في بيته أرسلت عائشة إلى مروان ابن الحكم ـ وهو أمير المدينة يومئذ ـ أن إتق الله وأرددها إلى بيتها ».(١٨٢) وهي بذلك تشارك عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وجهة نظرهما مع اختلاف في مبررات كل من الرأيين فبينما رد عمر خبر فاطمة بنت قيس قائلا : « لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول إمرأة لاندري أعلمت أم جهلت ».(١٨٣) أما عائشة فمع قبولها بخبر فاطمة بنت قيس لكنها كانت محيطة بالظروف التي كانت تحيط بفاطمة عندما طلقت فهي تقول : « ان فاطمة كانت في مكان وحشي فخيف على ناحيتها ولذلك رخص لها النبي ﷺ ».(١٨٤) ولذلك نجد عائشة رضي الله عنها تنكر على فاطمة بنت قيس تعميمها حالتها الخاصة على سائر الحالات فهي تبين أن خروجها من بيتها كان له سببه ، معترضة عليها في رواية حالتها بهذا الشكل قائلة : « ما لفاطمة بنت قيس خير في أن تذكر هذا الحديث » فعائشة كانت ترى أن في رواية فاطمة بنت قيس لما حدث لها قد يستنتج منه خطأ هو أن المطلقة المبتوتة ليس لها نفقة ولا سكنى ، وتكون بذلك قد حرمت النساء المبتوتات من حقوقهن ، هذا معنى عدم الخير الذي تحدثت عنه عائشة .(١٨٥)

خروج النساء إلى المساجد :

روى مالك عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله » ، ورويت كذلك أحاديث أخرى تشرع خروج النساء للمساجد للتعبد فيه .(١٨٦) ولكن تطور الزمن أدى إلى أن المصلحة المتوخاة من خروجهن قد تكون أقل من المضرة التي يؤدي إليها الخروج ، فنجد أن الأمر بدأ يقلق كثيراً من الصحابة والتابعين ، فهذا واقد بن عبد الله بن عمر يناقش أباه ويخالفه ويرى أن الأفضل عدم الإذن لهن بالخروج إلى المسجد .(١٨٧) أما عائشة فهي وان لم تنص على حرمة الخروج لكنها صرحت برأي يرى أن

الأفضل عدم خروجهن ، لاسيما إذا كانت الآثار المترتبة على الخروج أسوأ من عدم الخروج فهي مع إدراكها بأن الرسول قد أذن للنساء بالخروج إلا أنها قالت : « لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد » .(١٨٨) فهي ترى أن الرسول لو علم بما يفعله النساء في العصر المتأخر وهو لاشك مفسدة من وجهة نظرها ، لكان من الممكن أن ينص النبي ﷺ على منعهن من الخروج إلى المساجد ، وهي بهذا الرأي لاترى بأساً من تغيير الأحكام بتغير الأزمنة إذا كان ذلك يحقق مصلحة يقصدها الشارع .

منهج أم المؤمنين عائشة الأجتهادي :

بناء على ماسبق من فتاوى عائشة وأحكامها وأجتهاداتها نستطيع أن نتبين منهجها الأجتهادي ، وذلك بتحديد الأصول التي بنيت عليها تلك الأحكام والفتاوى وهي :

القرآن :

لقد شكل القرآن الكريم وأحكامه وتشريعاته الركن الأساسي الذي أعتمد عليه علماء الصحابة في فتاويهم وأحكامهم ، وكذلك كانت عائشة رضي الله عنها ، فإذا أستفتيت في شيء نظرت في كتاب الله فإذا وجدت الحل من القرآن قالت به قبل أن تلجأ إلى المصادر الأخرى . وحينما سئلت عن مسألة رؤية الرسول - ﷺ - لربه جل وعلا ، رجعت إلى القرآن تتلو قوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم » وقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » ثم أضافت للسائل : « من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب » .(١٨٩) وذلك اعتماداً منها على الآيتين السابقتين .

وحينما أعترضت على ما رواه ابن عمر من أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه أيدت اعتراضها بقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . وحينما أشتد الجدل حول متعة النساء رجعت عائشة تتلو آيات من القرآن لتؤيد وجهة نظرها في ذلك .(١٩٠) كل ذلك يدل بشكل قطعي أن المصدر الأول للأحكام في فقه عائشة هو القرآن الكريم .

السنة :

باعتبار منزلة عائشة رضي الله عنها كزوج للنبي عليه الصلاة والسلام وبحكم قربها منه في بيته حيث لايراه بقية الصحابة كانت عائشة تمثل أحد المصادر الثرية لسنة النبي عليه الصلاة والسلام فقد تميزت بكثرة الرواية عنه .(١٩١) وانه لمن الطبيعي أن تساعدها هذه الكثرة من الأحاديث على الإكثار من الفتوى بحكم أنها غالباً ما تقول رأيها معتمدة على سنة الرسول ﷺ التي عرفتها وروتها ، وكانت بذلك موضع ثقة كبار الصحابة ، فحينما أشتد الجدل حول الغسل من الأكسال بعث إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسألها ، فكان جوابها : « إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ».(١٩٢) وكانت الثقة قوية جداً من أنها انما قالت ما قالت لأنها علمته عن رسول الله ﷺ والا فليس في قولها هي وحدها حجة على من يرى غير رأيها من الصحابة ، وفعلاً كان ذلك الرأي مبنياً على سنة الرسول عليه الصلاة والسلام فقد وردت الرواية عنها في بعض المواضيع أنها قالت : « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فأغتسلنا »(١٩٣) وهذا ما دعا عمر إلى القول : « لا أسمع برجل فعل ذلك ، إلا أوجعته ضرباً » يعني أن يتوضأ من الجماع دون الانزال ولا يغتسل .(١٩٤)

وحينما أعترضت على حديث أبي هريرة بأن المرأة تقطع الصلاة أيدت اعتراضها بفعل الرسول عليه الصلاة والسلام كما أسلفنا .

وهي وان ردت بعض الآثار فلأنها رأت أن المنطق يخالفها ، كما ردت حديث الوضوء من حمل الجنازة وهو رد شاركها فيه غيرها من الصحابة مثل عبد الله بن عباس وقد أستدركت على كثير من الصحابة بعض الأحاديث التي رووها لأنها رأت أنها رويت غير كاملة ، أو أنها كانت تحكمها ظروف معينة كما هو الحال في حديث فاطمة بنت قيس . وعلى ذلك فعائشة مثلها مثل بقية الصحابة المجتهدين تعتمد على السنة كمصدر ثان للتشريع ، ولكنها أحياناً قد ترد بعض الآثار بأدلة أخرى ترى أنها أقوى أو لأنها ترى أن هناك وهماً من الراوي في روايته .

الـــرأي :

لقد استخدمت عائشة الرأي في فتاوى متعددة وهو رأي مبني على المصلحة العامة ودرء المفاسد مثل رأيها في أن النساء اذا أسأن استخدام الإباحة لهن في الخروج للمساجد فيجب منعهن ، وهذا الرأي مبني على درء المفاسد وقد كانت حريصة على الاستدلال لآرائها بتفهم معاني النصوص ، والبحث عن علل الأحكام فرأيها بعدم وجوب الوضوء من حمل الجنازة مبني على عدم وجود المبرر والعلة الشرعية التي يتطلبها الوضوء ، فلمس العيدان ذاتها لا يؤدي الى قطع الوضوء وبالتالي فليس هناك من مبرر لايجاب الوضوء على حامل الجنازة .

ثانياً : عبد الله بن عباس :

هو ابن عم النبي عليه الصلاة والسلام وقد دعا له بقوله : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ».(١٩٥) وقد بدت على ابن عباس أمارات القدرة العلمية في وقت مبكر في حياته وكان عمر بن الخطاب يأذن له مع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار ، وذلك لما لاحظه عليه من مقدرة وسداد رأي .(١٩٦)

لكن عبد الله لم يكتف بهذا الاستعداد الفطري بل عزره بجهد متواصل في التعليم والتلقي عن أصحاب رسول الله ﷺ الكبار . وهو بهذا يتطلع الى أن يكون في يوم من الأيام مرجعاً لعلمهم عندما يذهب أكثرهم ، وقد روى ابن سعد : أنه كان يبذل جهدا كبيراً في الحصول على العلم فها هو يصف حالته وهو واقف بباب أحد كبار الصحابة لا يريد ايقاظه : « أني كنت لآتي الرجل فأجده نائماً لو شئت أن يوقظ لي لأوقظ فأجلس على بابه تسفى على وجهي الريح حتى يستيقظ وأسأله عما أريد ثم أنصرف ».(١٩٧) وبهذا الجهد المتواصل الذي قطف عبد الله بن عباس ثمرته وأصبح من كبار العلماء المكثرين من الفتوى في عهد الصحابة مشاركاً بذلك كبارهم مثل عمر بن الخطاب وابن مسعود ، ولأنه كان صغير السن في حياتهم فقد عاش بعدهم حتى أصبح مرجعاً للناس يجتمعون حوله طلبا للمعرفة . وقد عرف له كبار التابعين منزلته العلمية حتى كان عطاء يسميه البحر من كثرة علمه ، وقال عنه طاووس : « كان ابن عباس من الراسخين في العلم ».(١٩٨)

وسوف نعرض فيما يأتي بعضاً من فتاويه علنا نتبين منها منهجه الفقهي .

المتعة :

كان لعبد الله بن عباس رأى في نكاح المتعة خالف به جمهور الصحابة أمثال عمر وابن مسعود وعلي وزيد وعائشة الذين يرون حرمة المتعة لأن رسول الله ﷺ قد حرمها بشكل نهائي عام الفتح كما ورد في حديث سيرة الجهني مرفوعاً : « انها حرام من يومكم هذا الى يوم القيامة ».(١٩٩) ولكن عبد الله بن عباس كان له وجهة نظر أخرى فهو يفسر قوله تعالى : « فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة » تفسيراً مخالفاً لتفسير جمهور الصحابة الذين كانوا يرون بأنها تعني المهر في عقد النكاح ،(٢٠٠) ولكن عبد الله يفسرها بأنها اباحة للمتعة ويضيف على الآية بقراءته هو : « الى أجل مسمى ». وحينما سئل عن المتعة قرأ : فما أستمتعتم به منهن (الى أجل مسمى) كما روى عن حبيب بن أبي ثابت قوله : « أعطاني ابن عباس مصحفاً وقال : هذا قراءة أبي » وفيه الزيادة السابق ذكرها .(٢٠١) كما أنه كان يرى أن الرسول رخص في المتعة نظراً للحاجة للنساء في أوقات الغزوات ، وأن الرسول أباح لهم التمتع لأجل ذلك .(٢٠٢) فهو يرى أن أجر الاستمتاع المذكور في الآية تعني اباحة متعة النساء بنكاحهن الى أجل ، وقد روى الترمذي أن عبد الله بن عباس قد رجع عن ذلك الرأي قائلاً : روى عن عبد الله بن عباس شيء من الرخصة في المتعة ثم رجع عن قوله ، ثم بعد ذلك أورد الترمذي عبارات لابن عباس تدل على رجوعه عن القول بالإباحة .(٢٠٣) كما روى ابن قتيبة عن سعيد بن جبير رجوع ابن عباس في آخر حياته عن رأيه السابق وذلك لما رأى اساءة استخدام الإباحة .(٢٠٤) ويروي الجصاص أيضاً رجوعه عن ذلك .(٢٠٥) أما الدكتور عبد المجيد محمود فيرى أن ابن عباس ثبت على رأيه في المتعة ، وذلك استدلالاً بما أورده البخاري عن أبي حمزة قال : « سألت ابن عباس عن متعة النساء فرخص ، فقال مولى له : انما ذلك في الحال الشديدة وفي النساء قلة ونحوه فقال ابن عباس : نعم ».(٢٠٦) ويؤيد وجهة النظر السابقة بأن ابن عباس ثبت على رأيه في المتعة أن شهرة الإباحة أكثر من شهرة الرجوع عنها ، وذلك لأن أهل مكة وعلماءها وهم المتأثرون بفتاوي عبد الله بن عباس كانوا يأخذون بالإباحة ، وقد روى عن ابن عبد البر قوله : « أصحابه من أهل مكة

واليمن يرونه حلالاً »(٢٠٧) وقد أشتهرت عنهم الإباحة مما دعا الزهري إلى القول : « مارأيت قوماً أنقض لعرى الاسلام من أهل مكة »(٢٠٨) إعتراضاً منه على إجازتهم للمتعة .

الرمل في الطواف :

عندما أعتمر النبي ﷺ مع أصحابه في عمرة القضاء في العام السابع للهجرة أمر أصحابه أن يرملوا الأشواط الثلاثة من طوافهم لأن المشركين قالوا : « انه يقدم عليكم وقد وهنتهم حمى يثرب »(٢٠٩) ومقصد أمر الرسول بالرمل إظهار القوة وأنه ليس بالمسلمين من بأس ، وقد أخذ من ذلك بعض الصحابة أن الرمل في الطواف سنة ، لكن ابن عباس كان يرى أنه مادام أن تشريع الرمل في الطواف كان لعلة معينة وهي وقتية فقد زال بزوال العلة ، وقد روى أحمد في المسند عن أبي الطفيل قال : قلت لأبن عباس أن قومك يزعمون أن رسول الله ﷺ قد رمل بالبيت وأنها سنة قال : صدقوا وكذبوا قلت : كيف صدقوا وكذبوا قال : رمل رسول الله ﷺ بالبيت وليس بسنة ، قد رمل الرسول عليه الصلاة والسلام والمشركون على جبل قعيقعان ، فبلغه أنهم يتحدثون أن بهم هزالاً فأمر بهم أن يرملوا ليريهم أن بهم قوة ».(٢١٠)

لقد كان رضي الله عنه يبحث عن علة الحكم والظروف المحيطة به ويبني حكمه على أساس أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً .

ميراث الأخت مع البنت :

يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد** ﴾ فهذه الآية القرآنية أعطت الأخت نصف ماترك أخوها اذا لم يكن ترك ولداً . المشكلة التي ظهرت في عهد الصحابة هي تحديد معنى « الولد » الوارد في الآية هل هو خاص بالذكر أم أنه يشمل الأنثى كذلك . وقد برز في هذا الموضوع تفسيران لكلمة « الولد ». فأبو موسى الأشعري فسرها على أساس أنها تعني الذكر ولا تشمل الأنثى ، وبالتالي ففي حالة وجود بنت مع أخت يتقاسمان الميراث النصف لكل منهما .(٢١١) أما عبد الله بن مسعود فيبدو أنه يشارك أبا موسى الأشعري في تفسير عبارة « الولد »، ولكنه يختلف معه

في النتيجة لأن ابن مسعود أفتى بما روي عن رسول الله ﷺ في ميراث بنت وبنت ابن وأخت ، قضى للبنت بالنصف ولبنت الابن السدس وما بقي وهو الثلث من نصيب الأخت .(٢١٢) أما ابن عباس فقد كان له رأي مختلف ، وهو مبني على تفسيره لعبارة « الولد » الواردة في الآية ، وذلك بأنها تشمل المذكر والمؤنث ، وما دام القرآن قد أعطى الأخت النصف في حالة عدم وجود الولد فإنها لاترث مطلقاً مع وجوده وذلك إستناداً إلى قول الرسول ﷺ .

« الحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت الفرائض فلأولى رجل ذكر »(٢١٣) . وعلى هذا فالأخت لاترث مع وجود البنت ، وحتى بعد أن تأخذ البنت نصيبها لايعود للأخت شيء على أساس التعصيب ، لأن العصبة لابد أن تكون ذكراً . ولم يقبل ابن عباس بحديث عبد الله ابن مسعود لأنه يخالف ظاهر القرآن ، ولأنه يعارض الحديث السابق والذي يعطي ما أبقت الفرائض لأولى رجل ذكر . وري عنه الحاكم قوله : « قال الله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك » فقال ابن عباس : « فقلتم أنتم : لها النصف وان كان له ولد » .(٢١٤) على أن الرأي الراجح الذي ذهب إليه معظم الفقهاء هو اعتبار الأخوات عصبات مع البنات كما في فتوى ابن مسعود السابقة المبنية على قضاء الرسول ﷺ .(٢١٥)

العول :

العول في الميراث هو زيادة أنصبة أصحاب الفروض عن العدد الواحد بحيث لا يمكن توزيع الثروة عليهم على أساس نصابهم الكامل وهنا لابد من تعديل يدخل على أصل المسألة حتى يمكن بالتالي أن ينقص كل بقدر نصيبه ، مثال ذلك ، لو توفيت امرأة عن زوج وأم وأخت فإننا سنجد أن فرض الزوج النصف كما أن فرض الأم الثلث وفرض الأخت النصف وعلى هذا الأساس فالمسألة قد زادت على الواحد الصحيح ولايمكن إعطاء كل منهم حقوقهم الا بالعول ، وهو ما أعترض عليه ابن عباس بقوله : « من شاء أن يباهلني باهلته ، ان الذي أحصى رمل عالج عدداً ، لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثاً ، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث » .(٢١٦) وحينما طلب منه أن يبدي وجهة نظره حول هذه المسألة بطريق غير طريق العول قال : « أعال الفرائض عمر

ابن الخطاب ، وأيم الله لو قدم من قدم الله وأخر من أخر الله ماعالت الفريضة قيل له : وأيها قدم الله وأيها أخر قال : كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن موجبها الا إلى فريضة أخرى فهي ما قدم الله ، وكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي أخر الله فالأولى مثل الزوج والأم والمتأخر مثل الأخوات والبنات قال فاذا أجتمع الصنفان بديء بما قدم الله فإن بقي شيء فلمن أخر الله ، والا فلا شيء له ». (٢١٧)

ومع أن الجمهور من الصحابة قد قالوا بالعول لأنه أقرب الى روح العدالة في التشريع فإنه لايسعنا الا أن نشيد باستقلالية الرأي التي تميز بها ابن عباس وما يعتقد بأنه الأقرب للصواب ، فهو يرى المفاضلة بين نوعين من أصحاب الفروض نوع يرث بصرف النظر عن حجم ميراثه ولكنه يرث دائماً في كل الظروف ، ونوع لايرث الا في ظروف معينة ، ويرى تقديم الوارثين الدائمين على غيرهم كحل لمشكلة عدم امكانية تغطية كل الأنصبة .

منهاجه الإجتهادي :

من خلال استعراض ما قدمنا من فتاوى وآراء لعبد الله بن عباس يتبين لنا منهجه الفقهي والقائم على استخدام المصادر الآتية :

القرآن :

لقد اشتهر ابن عباس بغزارة علمه في علوم القرآن وتفسيره وكان يلقب بترجمان القرآن . (٢١٨) وقد ظهر هذا الإتجاه عنده مبكراً فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يسأله عن تفسير بعض الآيات وأعجب بطريقته في التفسير . وروي عن عكرمة قوله : « كان ابن عباس أعلمهما بالقرآن » مقارناً بينه وبين ابن عمر . هذه القدرة العلمية أفادته كثيراً في الغوص على المعاني الدقيقة للنصوص والإستفادة منها في إيجاد حلول للمسائل التي يسأل عنها ، وطبيعي أن يكون أول ما ينظر اليه عندما تواجهه مشكلة فقهية هو البحث عن حل لها من القرآن الكريم ، فقد روى ابن سعد عن عبيد الله بن أبي زيد قوله : « كان ابن عباس اذا سئل عن الأمر فإن كان في كتاب الله أخذ به ». (٢١٩)

وعبد الله مع إعتهاده على القرآن كمصدر أساسي لفتاويه وأحكامه كان يسعى مثله مثل بقية الصحابة المجتهدين الى تفهم معاني القرآن وتفسير النصوص بما يعتقد أنه مقصد الشارع ، وقد لاحظنا كيف أن تفسيره للنصوص القرآنية قد يؤدي به الى إنتهاج وجهة نظر مستقلة عن وجهات النظر الأخرى لدى بقية الصحابة .

وقد ظهر ذلك جليا في موقفه من تفسير معنى « الولد » في ميراث الأخت مع البنت وموقفه من المتعة وإباحتها مبني كذلك على تفسيره للآية الواردة في هذا الشأن .

وقد لاحظ الدكتور عبد المجيد محمود أن ابن عباس مع ميله واتجاهه نحو التعليل للأحكام إلا أنه في بعض مسائل الميراث بشكل خاص يبدو مستمسكاً بظاهر النص ويسند رأيه بأمثلة منها أن ابن عباس كان يرى أن الأخوين أو الأختين لاينقصان نصيب الأم من الثلث الى السدس . لأن الذي ينقص ذلك هم الأخوة بالجمع وأقل الجمع ثلاثة في لغة قريش وذلك استناداً إلى قوله تعالى : « فإن كان له إخوه فلأمه السدس » ومن جهة نظر ابن عباس ان الأخوين ليسا أخوة وبالتالي يظل نصيب الأم معهم الثلث مخالفاً بذلك رأي زيد بن ثابت وجمهور الصحابة الذين يرون أن الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعدا .(٢٢٠) ويبدو لي أن عبد الله بن عباس كان يتمسك بما يعتقد أنه المقصود من الآية فتفسيره لعبارة الإستمتاع الواردة في قوله تعالى : « فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة » بأنها تعني حرفياً المتعة كما أنه يرى أن كلمة « إخوه » لابد أن يتكامل عددهم ثلاثة حتى يطلق عليهم الجمع . وحينما أختلف مع زيد بن ثابت حول نصيب الأم من التركة ، وأن لها ثلثا بصرف النظر عمن شاركها الميراث لأن الله يقول : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » ويرى عبد الله بن عباس أنه لا صارف لهذه الآية عن ظاهرها فهو يقول لزيد بن ثابت : « أتجد في كتاب الله ثلث مابقي » ، ولكن زيدا رأى أن الأمر مبني على الاجتهاد فأجابه قائلا : إنما أنت رجل تقول برأيك وأنا أقول برأي ».(٢٢١)

فعبد الله مع بحثه عن علة الحكم وأصالة هذا الاتجاه عنده ، الا أنه كان يرى عدم صرف النص عن ظاهره إلا بدليل شرعي أقوى منه ، ثم ان تفسيره للنص وفهمه له هو الذي يحدد موقفه .

السنة :

كان ابن عباس من كبار المحدثين عن الرسول ﷺ والمكثرين من الرواية عنه (روى ١٦٦٠ حديثاً)(٢٢٢) ، وهذا يجعله من المحدثين ، هذه المعرفة بالسنة مكنته من الإفتاء وإعطاء الحلول لكثير من المشاكل والمسائل التي وجهت اليه وكان حريصا على جمع هذه الأحاديث وتلقيها من مصادرها الأصلية ، وهم كبار الصحابة المقربين من الرسول ﷺ باذلاً في سبيل ذلك جهداً متواصلاً . والبديهي في هذا الجمع هو أنه سوف يكون مرجعا للأحكام ولذا كان اذا سئل عن الحكم ولم يجده في القرآن بحث في السنة وأفتى به ، والسنة كما يبدو من فتاوي ابن عباس كانت شاملة فهو يفتي بفتاوي أبي بكر وعمر .(٢٢٣) وحينما تعجب من أمر عبد الله بن عمر ورده الناس عن الفتوى قال : « ألا ينظر ابن عمر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت به سنة قال بها »(٢٢٤) فالسنة مطلقة وليست فقط ما روى عن الرسول ﷺ بل تشمل أقوال كبار الصحابة أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم .

والشيء الملفت للنظر بالنسبة لابن عباس أنه مع كونه من كبار الصحابة الذين يفتون بآرائهم حسب اجتهاداتهم فانه لم يتشدد في الرواية كما كان عمر وعلي يفعلان بل كان يبحث عن الأحاديث يرويها عن هذا الصحابي أو ذاك . ويبدو أن حاجته إلى التعلم في أول مراحل حياته العلمية هي التي دفعته إلى ذلك ، بالإضافة إلى أن روايته لم تكن بنفس الطريقة التي فسرنا فيها نهي عمر بن الخطاب عن التحديث كما سبق أن أوضحنا ذلك ، بل كانت عملية تلق عن كبار الصحابة بما يعرفونه من أحكام الرسول وفتاويه ، وطبيعي أن ذلك لم يتخذ طابع القصص الذي نهى عنه عمر كما بينا في السابق .

وابن عباس مع بحثه عن آثار الرسول عليه الصلاة والسلام وأحكامه لم يقبل كل ما روى له ، بل كان يجتهد أحيانا في تعرف علة الحكم . فمثلا روى له نهي النبي ﷺ عن لبس الحرير بالنسبة للرجال ، فصرف هذا النهي إلى ما في هذا اللبس من التجبر والتكبر ، أما اذا لم يوجد ذلك زال معنى التحريم .(٢٢٥)

وحينما حدثه أبو سعيد الخدري بأن الرسول ﷺ قال : « الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم مثلا بمثل ، ومن زاد أو استزاد فقد أربى » وسأله عن موقفه

الذي يرى فيه أن الربا لايكون الا في النسيئة أجابه بأن أسامه حدثه عن الرسول ﷺ : « الربا في النسيئة ». (٢٢٦) فهو يرى أن ما يرويه أبو سعيد الخدري معارض لحديث أسامه ، كما رد حديث ابن مسعود بقضاء رسول الله ﷺ في نصيب الأخت مع البنت لمعارضته لحديث : « ألحقوا الفرائض بأهلها ». (٢٢٧) اذاً فمع كون عبد الله بن عباس يعتبر من المحدثين لكثرة ما روى عن الرسول ﷺ من أحاديث ولما بذله من جهد في سبيل البحث عن السنة الا أنه كان ناقداً لما يسمع ولم يقبل بكل ما روى له ، فلقد نقد حديث أبي هريرة في الوضؤ من حمل الجنازة قائلا : « لايلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة ». (٢٢٨) وهو بهذا يشارك الصحابة الآخرين الذين سبق الحديث عنهم في نظرتهم للمرويات من حيث إمكانية القبول أو عدمها ليس على أساس شرعيتها كمصدر تشريعي ، وإنما لظروف مختلفة ، كضعف الثقة بالراوي أو مخالفتها لظاهر النص أو تعارضها مع أحاديث أخرى .

الــــرأي :

كان عبد الله بن عباس من كبار مجتهدي عصر الصحابة وهذا معناه أنه كان يستخدم الرأي في الحالات التي لايوجد فيها نص ، وقد روى أن طريقته في الفتوى قائمة على أساس أنه اذا لم يجد في القرآن والسنة ما يفتي به أجتهد رأيه . (٢٢٩) وقال عن عبد الله بن عمر منتقدا توقفه عن الفتوى في بعض الحالات التي لانص فيها : « ألا ينظر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت به سنة قال بها وإلا قال برأيه ». (٢٣٠) وفي استخدامه للرأي كان جريئاً في القول بما يراه حتى في مرحلة مبكرة جداً في عصر عمر وقد أستغرب من عمر حين سئل عن مسألة فأجاب : « لا آمرك ولا أنهاك » بمعنى أن عمر لم يتبين له فيها حكم واضح فقال عبد الله بن عباس : « والله ما بعث الله رسوله إلا زاجراً آمراً محللاً محرماً »(٢٣١) ومع هذا فقد رويت عنه بعض الأقوال التي قد تفسر بحيث تعطي أنطباعاً آخر عن موقفه من الرأي . فقد روي عنه قوله : « إنما هو كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، فمن قال بعد ذلك برأيه ، فلا أدري أفي حسناته يجد ذلك أم في سيئاته »، وقال : « من أحدث رأياً ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة رسول الله ﷺ لم يدر على ما هو منه اذا لقي الله عز وجل ». (٢٣٢)

ماذا يعني هذا القول على فرض صحته هل يعني أن ابن عباس لايرى الأخذ بالرأي كمصدر للتشريع في حالة عدم وجود النص ؟ لا أعتقد ذلك لأن كل ماروي عنه وما أثر له من أحكام وفتاوى تناقض هذا الأتجاه وتؤيد استخدامه العقل والمنطق والمصلحة والعلة وهذه أمور مبنية على الرأي . إذاً ماذا يعني هذا القول ؟ أعتقد أن أقرب تفسير لهذه الأخبار المنسوبة له أنه يريد أن يفرق بين النصوص على أساس أنها تشريعات قاطعة غير قابلة للرد أو المناقشة . أما الفتوى المبنية على الرأي فهي تمثل وجهة نظر صاحبها ، وهو لايدري هل أصاب الحق فيجدها في حسناته أو أنه أخطأ فربما تكون في سيئاته مع أن الرسول ﷺ بين أن من أجتهد فأخطأ كان له أجر .

هذه هي المصادر التي أعتمد عليها فقه عبد الله بن عباس وهي كما نلاحظ تشمل النصوص وفهمها وتفسيرها ، كما تشمل الرأي المبني على البحث عن السبب والمنطق والمصلحة والعلة فهي مجتمعة تمثل منهج عبد الله بن عباس في الاجتهاد .

ثالثاً : عبد الله بن عمر :

عبد الله بن عمر بن الخطاب من كبار رواة الحديث من الصحابة ، وقد عده ابن حزم وابن القيم من بين السبعة المكثرين من الفتوى في عصر الصحابة(٢٣٣) أما ابن سعد فكان يرى أنه من بين الذين أنتهت اليهم الفتوى بعد وفاة عثمان .(٢٣٤) وهذه الرواية لابن سعد ربما تكون أكثر دقة بالنسبة لابن عمر نظراً لصغر سنه في المرحلة الأولى من عصر الصحابة ، أما في المرحلة الثانية فقد أصبح مرجعا للفتوى في المدينة لاسيما بعد وفاة زيد بن ثابت ، وقد روى ابن القيم عن ابن جرير قوله : « إن ابن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت وما كانوا أخذوا عنه مما لا يكونوا حفظوا فيه عن رسول الله ﷺ قولاً » .(٢٣٥) هل كان ابن عمر مكثراً من الفتوى فعلاً أم مقلاً ؟ لقد حاول بعض الباحثين المحدثين الإجابة على هذا السؤال ، فالدكتور عبد المجيد محمود يرى أنه أقل من عائشة وعبد الله بن عباس فهو يقول : « غير أننا اذا قارناه بهما ، فسوف نرجح أنه كان في الفتيا أقل منهما يشهد لذلك ما عرف عنه من ورعه وتشدده » .(٢٣٦)

واذا كنا نتفق مع الدكتور عبد المجيد بأن عبد الله بن عمر كان أقل ميلاً إلى الإفتاء بوجهة نظره في القضايا التي لايوجد فيها نصوص ، وبالتالي تكون الفتاوى المنسوبة اليه أقل بالمقارنة مع ما نسب إلى كل من عائشة وعبد الله بن عباس ، إلا أنه حتما كان عالماً بالنصوص وفقيها بها ورواياً جيداً لأحاديث الرسول ﷺ وأقضيته وأقضية كبار الصحابة أمثال والده وزيد بن ثابت وبالتالي فإن اعتبار ابن حزم وابن القيم له من المكثرين من الفتوى في عصر الصحابة كان مرده إلى أنه كان يفتي بما علمه من نصوص . وان ذلك من الكثرة بحيث شارك كبار الصحابة في كثرة الفتاوى المنسوبة إليه . وهو وان كان أكثر تشدداً وتوقفاً عما لا يعلم وموقفه من الرأي ـ وهو ما سنناقشه فيما بعد ـ ربما قلل من اجتهاداته الشخصية لكن هذا لايعني أنه لم يفت بما علم من القرآن والسنة ، وبما علمه من كبار الصحابة ، لقد كان حريصا على أن يروي أو يفتي بما سمع دون زيادة أو نقصان وقد روى ابن سعد عن أبي جعفر قوله : « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ اذا سمع من رسول الله ﷺ حديثاً أحذر من أن لايزيد فيه ولا ينقص منه من عبد الله بن عمر ابن الخطاب »(٢٣٧) . ومع هذا فقد كان حذراً من الفتوى أو القضاء بما لايعلم فقد روى أنه رفض تولي القضاء لعثمان بن عفان رضي الله عنه، لأن ذلك ربما يضطره إلى أن يفتي بغير ما سمع بناء على اجتهاده . وقد أصر على هذا الموقف حتى في مرحلة متأخرة في حياته وبعد وفاة المشهورين بالفتوى من الصحابة فقد روى ابن سعد عن أبي مجلز أن ابن عمر قال : « أيها الناس اليكم عني فإني كنت مع من هو أعلم مني ولو علمت أني أبقى فيكم حتى تقتضوا إلي لتعلمت لكم ».(٢٣٨)

وسوف نستعرض فيما يلي بعض القضايا المنسوبة إليه حتى نتعرف منها على منهاجه الفقهي .

خروج النساء الى المساجد :

لقد كان بعض الصحابة أمثال أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها يرون أن الأفضل هو عدم السماح للنساء بالخروج إلى المساجد لما يترتب على ذلك من فساد بالرغم من ثبوت الإذن لهن بالخروج بنص السنة ، ما هو موقف عبد الله بن عمر من ذلك ، مع أنه قد روى عن رسول الله ﷺ قوله : « ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل ».(٢٣٩) ولكن ابنه واقد بن عبد الله كان يشارك عائشة رأيها أن هناك

مفسدة في خروجهن فواجه أباه بوجهة نظره قائلاً : « والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ، والله لا نأذن لهن »(٢٤٠) ، فغضب عبد الله بن عمر على ابنه وخاصمه قائلاً : أقول قال رسول الله ﷺ : « ائذنوا لهن » وتقول لا نأذن لهن .(٢٤١) وقيل أنه مات ولم يكلم ابنه إنكاراً لما صدر منه .(٢٤٢) ووجهة نظر ابن عمر في هذا الموضوع قائمة على أنه مادام الأمر بالإذن صادراً عن الرسول فليس لأي شخص مهما كان السبب أن يأتي بوجهة نظر أخرى معارضة لأمر الرسول ﷺ ، حتى ولو كان المقصد من ذلك درء المفسدة التي ربما تترتب على السماح لهن بالخروج الى المساجد .

التطيب عند الإحرام :

لقد كان عبد الله بن عمر ينظر إلى الإحرام على أساس أنه خروج عن الدنيا وملذاتها ، ولذا فإن المحرم لابد وأن يكون أشعث أغبر لايهتم بمظهر من مظاهره ، وأن التطيب عند الإحرام لا يتناسب مع هذا المظهر ، لاسيما وقد علم أن والده عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنكر على معاوية بن أبي سفيان تطيبه عند الإحرام وعزم عليه ليرجعن فيغسله ، مع أن معاوية ذكر له أن أم المؤمنين أم حبيبة هي التي طيبته . كما أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثير من الصلت أن ينقي رأسه من الطيب عندما وجد منه ريحته عند الإحرام .(٢٤٣)

كل ذلك جعل ابن عمر يتشدد في هذا الأمر ويقول : « لأن أصبح مطلياً بقطران أحب الي من أن أصبح محرماً أنضخ طيباً ». وقد أنتقدت هذا الرأي عائشة رضي الله عنها قائلة : « يرحم الله أبا عبد الرحمن أنا طيبت رسول الله ﷺ ثم طاف في نسائه ثم أصبح محرماً ».(٢٤٤)

ويبدو أن ابن عمر لم يبلغه هذا الخبر ، أو أنه بلغه ولكنه فهمه على أساس أن الرسول قد أغتسل من الطيب قبل الإحرام .

المزارعـــة :

المزارعة هي إعطاء الأرض لمن يزرعها على شيء من خراجها ، وقد روى ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ أعطى خيبر لليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما خرج منها ».(٢٤٥) وعلى ذلك كان ابن عمر يرى جواز المزارعة وقد

كان يكري مزارعه على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من امارة معاوية ، وكان لايرى في ذلك شيئاً بأعتبار ما سنه الرسول ﷺ وبأعتبار عمل أهل المدينة في حياته في مزارعهم وكذلك لم يصل الى علم ابن عمر نهي الرسول عن ذلك . ولكن في صدر خلافة معاوية حدث أن وصل الى علم ابن عمر أمر مخالف لذلك ، فقد روى البخاري عن نافع قوله : « ان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكري مزارعه على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من ولاية معاوية ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء وبشيء من التبن ».(٢٤٦) وبما عرف عن عبد الله من اتباع السنة فقد وجد نفسه مضطراً إلى التراجع عن وجهة نظره في إجازة المزارعة ، وقد فسر ابنه سالم هذا التراجع بأنه كان خوفاً من أن يكون الرسول ﷺ بعد الإباحة الأولى قد نهى عنه بعد ذلك فيقول سالم : « ثم خشي عبد الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الأرض ».(٢٤٧)

افطار المرأة الحامل :

يقول الله سبحانه في الأعذار المبيحة للافطار في رمضان : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ». وقال تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » ، والقضية التي أفتى بها عبد الله تتعلق بامرأة حامل ليست مريضة ولا مسافرة فتشملها الآية الأولى ، ولكنها مطيقة للصوم وربما تخوفت أن يكون الصوم ضاراً بالجنين فسألت ابن عمر رضي الله عنه فقال لها : « أفطري وأطعمي كل يوم مسكيناً ولا تقضي »(٢٤٨) وهذا الرأي خالفه طائفة من كبار العلماء كما ذكر ذلك الامام مالك في الموطأ بقوله : « وأهل العلم يرون عليها القضاء » وذلك استناداً على الآية الأولى معتبرين الخوف على الولد من المرض . وروى كذلك أن الآية الثانية قد نسخت بالآية التي تليها في سورة البقرة .(٢٤٩)

فابن عمر رضي الله عنه فرق بين المريض والقادر ، فالمريض كما نصت الآية الأولى عليه القضاء ، بينما القادر وفي الوقت نفسه يضطر للإفطار عليه الفدية .

أما كون الآية الثانية منسوخة ونسبة هذا الرأي الى عبد الله بن عمر نفسه فذلك يخالف ما روى عنه من فتوى ، ثم ان القول بالنسخ يعتبر قولاً مرجوحاً .(٢٥٠)

المنهج الفقهي لابن عمر :

المنهج الذي سار عليه ابن عمر في فتاويه يتمثل في موقفه حول كل من الطرق الثلاثة التي سلكها فقهاء الصحابة للوصول الى الحكم الشرعي وذلك على النحو التالي :

القرآن :

لقد كان عبد الله بن عمر من المعروفين بالالتزام بالنصوص والوقوف عندها فهو يفتي بما علم منها ، والقرآن بالتالي يأتي في المنزلة الأولى من مصادر فقه ابن عمر ، يفتي بما عرف منه ويسكت عن مالا يدركه وقد غلب عليه في فتواه الاتجاه الى ظاهر اللفظ دون بحث عميق عن معانيه ولذلك نرى الشعبي وهو من أصحاب الحديث المتشددين في اتجاههم نحو الأثر ، تراه يلاحظ ذلك في قوله : « كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه »(٢٥١) والمقصود من قوله غير جيد الفقه أنه لم يكن دقيقاً في البحث عن المعاني لأن الفقه أمر يغلب على بعض أحكامه الظن أو ماعرف بالرأي وقد عرف عزوف ابن عمر عن استخدام الرأي ، ولكن ذلك لايقلل من قيمة فتاوى ابن عمر بل على العكس من ذلك ربما أعطاها قوة نظراً لأن فتاويه تكون دائما مبنية على نص ظاهر دون تأويل أو اجتهاد في تفسير ذلك النص ، وقد أورد الحاكم عن مالك قوله : « قال لي ابن شهاب الزهري : لاتعدلن عن رأي ابن عمر فإنه أقام بعد رسول الله ﷺ ستين سنة فلم يخف عليه شيء من أمر رسول الله ﷺ ».(٢٥٢)

ولذا نجد سعيد بن جبير يقول : « كنا اذا أختلفنا بالكوفة في شيء كتبته عندي حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه »(٢٥٣) وذلك ثقة من ابن جبير بأن قول ابن عمر لابد وأن يكون مصدره الأثر . ومع أن ذلك هو الأتجاه الغالب فقد روى عن بن عمر بعض الآراء التي قد تتعدى حدود النظرة اللفظية للنص القرآني ، وذلك مثل رأيه في الإيلاء فالله سبحانه وتعالى يقول : « الذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر ».

وقد فسر جمهور الصحابة والعلماء الايلاء بأنه اليمين ولا يكفي ترك الوطء ليعتبر إيلاء .(٢٥٤) أما ابن عمر فقد روي عنه أنه ذهب الى أن الزوج اذا هجر زوجته وترك وطأها فذلك يعتبر منه إيلاء حتى وان لم يصدر عنه أي قسم أو حلف .(٢٥٥) هذا الرأي لابن عمر بعيد كل البعد عن التمسك بظاهر النص بل هو نظرة بعيدة جداً ، لأن مقصد الآية القرآنية هو حماية النساء من إضرار الرجال بهن عن طريق الإيلاء . فرأي ابن عمر أن الرجل اذا ترك زوجته وهجرها يكون قد أضر بها كما لو آلى على نفسه ألا يطأها وبالتالي فلها الحكم نفسه الوارد في الآية : ويطبق فيها حكم الإيلاء .

السنة :

لقد روي عن عبد الله بن عمر (٢٦٣٠) حديثاً ويأتي بعد أبي هريرة من حيث كثرة الأحاديث المروية عنه ، وقد أشتهر رضي الله عنه بلزومه سنة النبي ﷺ في الأمور التي لا تدخل ضمن السنه التشريعية مثل السير في الطريق الذي سار فيه النبي ﷺ(٢٥٦) أو التظلل بشجرة سبق وأن رأى النبي ﷺ يتظلل بها أو غير ذلك .(٢٥٧) واذا كان اتباعه للسنة بهذا الشكل فمن المقطوع به أنه كان يفتي بما سمعه من النبي ﷺ أو بما رواه له كبار الصحابة كزيد بن ثابت وغيره .(٢٥٨) ويمكن أن نلاحظ من خلال موقفه من قضية خروج النساء الى المساجد ما يعبر بشكل واضح عن موقفه من السنة فقد غضب على ابنه لأنه صرح برأي مخالف للحديث ولم يشفع له كون رأيه مبنياً على درء المفسدة التي ربما تترتب على خروجهن . ومع أن بعض الصحابة من كبار المفتين قد نقد بعض الأحاديث أو شكك في احتمال صحتها إلا أن عبدالله كان بعيداً عن هذا الاتجاه، حتى وحين غلب على ظنه إباحة الرسول ﷺ للمزارعة فانه وجد نفسه مضطراً للتخلي عن الإباحة عندما روى له رافع بن خديج أن الرسول ﷺ نهى عنها ، وذلك اتباعاً لمنهجه القائم على اتباع السنة وعدم نقدها .

الرأي :

اذا نظرنا إلى فتاوى عبد الله بن عمر بشكل عام وإلى ما روى عنه تلامذته وجدنا أنه هو الوحيد من بين السبعة المكثرين من الفتوى في عصر الصحابة الذي أبتعد عن استخدام الرأي . لقد كان حريصاً كل الحرص على أن يكون متبعاً ،

ولأن الفتوى من وجهة نظره لابد أن تبنى على القرآن والسنة فقط ولا دخل للأجتهاد الشخصي فيها . وحينما قابل ابن عمر جابر بن زيد أحد فقهاء البصرة قال له : « يا جابر إنك من فقهاء البصرة وتستفتي فلا تفتين إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية » .(٢٥٩) وقد حرص كذلك أن يتوقف حيث لايجد نصا يفتي به ولذلك روى عنه نافع قوله : « العلم ثلاث كتاب الله الناطق والسنة الماضية ، ولا أدري » .(٢٦٠) حينما لايجد النص يرى أن « لا أدري » هي الحل بالنسبة له ، مفضلا ذلك على أن يجتهد برأيه الذي هو الظن حسب ما يراه ، ولا يريد أن يفتي بالظن .

وقد روى الدارمي عن تلميذه عبيد بن جريج قوله : « إن ابن عمر يقول فيما يسأل لا أدري أكثر مما يفتي به » .(٢٦١) وقد أستغرب منه ذلك عبد الله بن عباس قائلاً : « عجباً لابن عمر ورده الناس ، ألا ينظر فيما يشك فيه فإن كانت مضت به سنة قال بها ، وإلا قال برأيه » .(٢٦٢) ويبدو أن هذا الاستغراب من ابن عباس كان يشاركه فيه أولئك الذين يستفتون ابن عمر مما دفعه على التعليق على ذلك حينما سئل عن شيء فأجاب بقوله: «لاعلم لي به» وربما لاحظ ابن عمر استعراباً من السائل فقال حينئذ: «سئل ابن عمر عما لاعلم له به فقال لاعلم لي به » .(٢٦٣) لقد كان ابن عمر مشهوراً بالورع أكثر من شهرته بإيجاد الحلول الفقهية المناسبة للقضايا التي تعرض عليه ولا يجد لها حكماً في القرآن والسنة . وهذا ما دعا ميمون بن مهران إلى القول : ابن عمر أورعهما وابن عباس أعلمهما »(٢٦٤) ، ودعا الشعبي الى القول : « كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه » .(٢٦٥) ولكنه مع هذا كما أوضحنا سابقاً قد أحتلت فتاويه مكاناً مرموقاً في نفوس العلماء لأنها في معظمها مبنية على النصوص والآثار دون تدخل للاجتهاد الشخصي ، ولما سأل أبو جعفر المنصور الامام مالكاً قائلاً : كيف أخذتم بقول ابن عمر من بين الأقاويل فقال الإمام مالك مجيباً : بقي يا أمير المؤمنين وكان له فضل عند الناس ووجدنا من تقدمنا أخذ بقوله فأخذنا به فأجابه أبو جعفر قائلاً : فخذ بقوله وان خالف عليا والعباس » .(٢٦٦)

خاتمة البحث :

في ختام هذا البحث أود أن أبدي بعض الملاحظات التي أستنتجتها من خلال التعرف على المناهج الأجتهادية لكل من هؤلاء السبعة المكثرين من الفتوى في عصرهم :

أولاً : بأستثناء عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجدنا أن كل المكثرين من الفتوى كانوا يستخدمون الرأي بحرية مطلقة ، ويرون أن ذلك يعتبر مصدرا شرعيا لبناء الأحكام . وهذه الملاحظة تثير أسئلة متعددة منها ، لماذا اختلف ابن عمر في منهجه الاجتهادي عن بقية السبعة ؟ لقد حاولت الإجابة على ذلك عندما تحدثت عن منهج ابن عمر وموقفه من استخدام الرأي وان كان لي أن أضيف هنا شيئا فهو أن عبد الله بن عمر كان يغلب عليه طابع الورع ولم يكن يميل الى تكليف نفسه بذل الجهد ومحاولة البحث عن حلول للمشاكل الفقهية التي تجابهه ، فذلك أمر يبدو أنه لم يكن يحرص عليه بدليل قوله : « أيها الناس اليكم عني فإني قد كنت مع من هو أعلم مني ، ولو علمت أني أبقى فيكم حتى تقتضوا الى لتعلمت لكم ».(٢٦٧) لقد كان مهتما بالسنة وبالآثار يحفظها ويرويها عن الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة أو عن كبار الصحابة ومن ثم نقلها لمن بعدهم ، ويفتي بها بشكل ظاهر دون تعمق في نصوصها ، ودون نظر فقهي دقيق . حقاً لقد كان مكثراً من الفتوى ، ولكن بما رواه من نصوص وبما علمه من القرآن ولم يكن ذلك اجتهاداً ، فاذا كنا نعني بالفتوى الحركة الاجتهادية في الفقه فإن عبد الله ابن عمر لم يكن من بين فقهاء الصحابة ، وإنما كان من رواتهم ، وهذا لايعني بأنه لم يكن قادراً فقد رأينا بعضاً من شواهد قدرته العلمية في بعض الآراء التي نسبت إليه ، مثل رأيه في الإيلاء السابق الذكر .

وما هو أثر موقف الصحابة المكثرين من الفتوى على الإتجاهات الفقهية التي نمت بعد ذلك ؟ الإجابة على هذا السؤال وان كانت تتطلب دراسة للإتجاهات الفقهية بعد عصر الصحابة إلا أننا نستطيع القول بأن المناهج الإجتهادية لفقهاء الصحابة المكثرين من الفتوى كانت تسير في اتجاه واحد ، هذا الاتجاه قائم على

استخدام المصادر الأساسية المتمثلة في نصوص القرآن والسنة ، وفي الحالة التي لاتوجد فيها نصوص ملائمة كانوا يستخدمون الرأي الذي هو نوع من ممارسة العقل والذكاء والمنطق لإقتراح حلول معينة تتمشى مع روح العدالة التي أتى بها الاسلام . ولذلك أجدني مختلفاً مع بعض الباحثين المحدثين الذين يرون أن الخلاف بين أهل الرأي ، وأهل الحديث ، وأهل الظاهر يعود إلى عصر الصحابة ، فإذا كان هؤلاء السبعة هم المكثرون من الفتوى من الصحابة ، وكان اتجاههم واحداً في مناهجهم الاجتهادية فكيف يمكن أن يكونوا أساساً للمدارس الفقهية التي أتت بعدهم ، قد يقول قائل : أو لم يكن عبد الله بن عمر من بين السبعة ؟ الاجابة على ذلك مرت آنفاً فعبد الله لم يكن فقيهاً مجتهداً بل كان مفتياً بما علمه من نصوص .

من من هؤلاء السبعة يمكن أن يكون أساساً لمذهب مدرسة أهل الحديث ، هل هو عبد الله بن عمر كما يرى ذلك محمد أنيس عباده(٢٦٨) أم هو عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت كما يرى ذلك محمد مصطفى شلبي .(٢٦٩) بالنسبة لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما فقد أوضحنا بأنه لم يكن يهتم بالاجتهاد الذي هو محاولة بذل الجهد لأبداء حلول معينة حيال مشكلات فقهية معينة . وكان ذلك واضحاً ، وقد عرف ذلك تلامذته وروى ذلك عبيد بن جريج .(٢٧٠) كما روى ذلك سليمان بن يسار وأبو مجلز .(٢٧١) فهؤلاء التلاميذ عرفوا أن عبد الله بن عمر كان شديد الورع بحيث لم يتجه الى الاجتهاد وذلك لخوفه من القول على الله بغير علم . وقد عرف ذلك أصحاب الحديث المتشددون في موقفهم من المدارس الأخرى فهذا الشعبي يقول عنه : « لم يكن جيد الفقه » وقد سبق أن شرحنا معنى هذه العبارة سابقاً .

أما رأي محمد مصطفى شلبي بأن زيد بن ثابت كان أيضاً ممن يمثل الاتجاه نحو الأثر والبعد عن الرأي ، الا أننا مع الاحترام لوجهة النظر هذه نرى أن منهج زيد بن ثابت الاجتهادي يشبه الى حد كبير منهج بقية المجتهدين الآخرين من الصحابة ، كان يستخدم الرأي ويقول به ، وان كان يفرق بين الرأي الذي هو رأي بشري معرض للخطأ وبين النصوص الثابتة ـ وهو أمر ملاحظ من كل الصحابة المجتهدين . وكون علماء المدينة ـ ومن ينسب اليهم اتجاه مدرسة أهل

الحديث ـ قد تتلمذوا على زيد بن ثابت رضي الله عنه وتلاميذه فهذا لايعني بأنه كان مسئولا أو مؤسساً لهذا الاتجاه .

وباحث آخر ـ هو الدكتور عبد المجيد محمود ـ يرى أن عصر الصحابة تتفرع منه معظم التيارات الفقهية .(٢٧٢) وربما يكون ذلك صحيحاً ، لكن هذا يحتاج الى دراسة لهذه التيارات وإعادتها إلى الأصل حتى نتمكن من إثبات ذلك ، ولكننا لانستطيع أن نبني على ملاحظة عابرة بأن هذا الاتجاه أو ذاك يجد جذوره في عصر الصحابة لأن ذلك سوف يوقعنا في التناقض ، وهو مالاحظه الباحث نفسه فهو يرى أن عبد الله بن عباس على الرغم من اتجاهه الى التعليل وأصالة هذا الاتجاه عنده كان يبدو أحيانا متمسكا بظاهر النص .(٢٧٣) فهل يكفي أن ننسب اتجاه أهل الظاهر الى عبد الله بن عباس لمجرد تمسكه بظاهر النص أحيانا ؟ أعتقد أن ابن عباس يمثل في هذه الحالة نقضاً للمبدأ الذي يحاول أن ينسب كل الاتجاهات الفقهية التي حدثت خلال القرون الأولى الى عصر الصحابة فعبد الله بن عباس في موقف معين يحلل النص ويطلب العلة ، وفي موقف آخر يحكم بظاهر النص . لقد أوضحنا في تحليلنا لمنهج ابن عباس الأجتهادي بأنه ـ في الوقت الذي نقول بأن عبد الله وقف عند ظاهر النص ـ كان يرى أن هذا هو معنى الآية الظاهري وأنها ليست بحاجة إلى البحث عن علة للحكم لعدم المبرر ، إننا نجد من الصعب القول بأن ابن عباس كان رائداً بالنسبة لوجهة النظر القائلة بعدم البحث عن العلة والاكتفاء بظاهر النص .

ثانياً : اختلاف مجتهدي الصحابة :

الإختلاف بين هؤلاء المكثرين من الفتوى في عصر الصحابة لم يكن راجعاً إلى إختلاف المنهج الاجتهادي لكل منهم فكلهم كانوا يستخدمون النصوص ، وعند فقدانها كانوا يلجؤون إلى استخدام الرأي ، ولكن الاختلاف بينهم كان يعود إلى أمور أخرى سبق أن ذكرها الباحثون قبلي ، ولكني أحب أن أضيف بعض النقاط التي لاحظتها من خلال هذه الدراسة :

تفسير النصوص :

لقد أختلفوا في تفسير نصوص القرآن ، فقد أختلف عمر وعبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب مع عائشة وزيد بن ثابت في تفسير القرء ، وهل يعني الحيض

أم الطهر .(٢٧٤) واختلفوا في تفسير الكلالة ففسرها علي وزيد وابن مسعود وابن عباس بأنها ما خلا الولد والوالد . وقال عمر هي ما خلا الولد ، ولكنه بعد ذلك ترك للمسلمين أن يقولوا فيها برأيهم نظراً لشكه في معناها ، وعدم قطعه بوجهة نظر معينة .(٢٧٥) وأختلفوا في تفسير التعارض الظاهري بين الآية الواردة في سورة البقرة والتي تحدد عدة المتوفي عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرة أيام ، والآية الواردة في سورة الطلاق والتي تحدد عدة المرأة الحامل بوضع الحمل ، فقال ابن عباس وعلي بن أبي طالب تعتد بأبعد الأجلين إعمالاً للنصين معاً ، وقال ابن مسعود وعمر بن الخطاب الآية الثانية مخصصة لعموم الأولى .(٢٧٦)

موقفهم من رواية الحديث :

لقد كان بعضهم حذراً جداً لاسيما خلال المرحلة المبكرة من عصر الصحابة من رواية الحديث ، ولذلك كان الحديث مصدراً من مصادر اختلافهم نظراً لموقفهم من الرواية . فقد يروى لأحدهم حديثاً فيتفق مع شروط روايةة الحديث عنده فيقبله وقد لايتفق مع تلك الشروط فيرفض قبوله ، فعبد الله بن مسعود قد قبل حديث معقل بن سنان في صداق المفوضه ،(٢٧٧) بينما وقف منه علي بن أبي طالب موقفاً معارضاً قائلاً : لاندع كتاب ربنا لقول أعرابي من أشجع . كناية عن عدم الثقة بروايته .(٢٧٨) ورفض عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس قائلاً : لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت .(٢٧٩) بينما أخذ بعض الصحابة الآخرين بما يمليه الحديث وأنه ليس للمطلقة المبتوتة لانفقة ولا سكنى .(٢٨٠)

اذاً فكل منهم يرى أن من حقه أن يفسر النص القرآني بما يعتقد أنه الصواب وبما يغلب على ظنه أنه المقصود والمراد من الآية ، وهم كبشر يختلفون في وجهات نظرهم وتفسيرهم للمقصود ، كما كان كل واحد منهم يرى أن عليه أن يتثبت من الحديث المروي له ، ويعتمد على مدى ثقة الصحابي بالشخص الذي روى له الحديث فقد لايصل إلى المرتبة التي تجعل الصحابي يتراجع عن وجهة نظره وما يعتقد أنه الحكم الصحيح ، وبالتالي فقد قبل بعضهم أحاديث رفضها آخرون في نفس القضية الواحدة مما أدى إلى اختلافهم .

استخدامهم للرأي :

لقد وجدنا أن ستة من بين السبعة المكثرين من الفتوى كانوا يرون أن استخدام

الرأي يعتبر مصدراً للأحكام في حالة فقدان النص وبالتالي فقد ترتب على ذلك أن تختلف وجهات النظر تبعا للتوجهات التي يسلكها كل مجتهد فمنهم من نظر إلى المصلحة العامة ، ومنهم من نظر إلى درء المفسدة ومنهم من نظر إلى أمور أخرى . ومع هذا الاختلاف فقد كانوا لايعطون لوجهات نظرهم صفة الديمومة ، أو أنها هي الحق ، فكانوا يغيرون اجتهاداتهم تبعاً لتغير قناعاتهم ، وكانوا يرون أن آراءهم هي عبارة عن اجتهادات بشرية وهي بالتالي قابلة للخطأ والصواب ، ولذلك فهم لم يعترضوا على اجتهادات بعضهم البعض معتبرين في ذلك قول عمر رضي الله عنه :

« لو كنت أردك إلى كتاب الله وسنة رسوله لفعلت ولكني أردك إلى رأيي والرأي مشترك » .(٢٨١)

ثالثاً : اذا كنا توصلنا إلى أن ستة من بين السبعة المكثرين من الفتوى قد استخدموا الرأي ، فماذا يعني هذا الإستخدام للرأي ؟ هل هو القول بالقياس أم هو القول بالمصلحة أم بالاستحسان ، هذه العبارات التي استخدمها الأصوليون ليضعوا قواعد أساسية يتم عليها بناء الأحكام الشرعية .

يرى ابن خلدون أن ذلك الاستخدام كان هو القياس فهو يقول : « فاذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها ويناظرون الأمثال بالأمثال » .(٢٨٢)

وهذا يتفق مع ما عرفناه من موقف المكثرون من الصحابة في أمور كثيرة ، كقتل الجماعة بالواحد وحد الشراب ، وغير ذلك . ولكن هل كان الصحابة وهم يبذلون الجهد في الاجتهاد ومحاولة الوصول إلى وجهة نظر معينة يعتبرون ذلك العمل قياساً بنفس المعنى الذي حدده علماء الأصول ؟ لا أعتقد ذلك ، فعلي عندما قاس الجماعة الذين يقتلون فرداً بالجماعة الذين يسرقون جزوراً لم يحدد العلة ومناطها ولم يسر على تلك القواعد التي رسمها الأصوليون لأمر بديهي ، وهو أن هذه القواعد ظهرت بعد عصر الصحابة ، ولأن شغل الصحابة الشاغل لم يكن تقعيد القواعد وإنما كان البحث عما يحقق العدالة ويخدم المصلحة العامة .

ان مشروعية القياس كمصدر من مصادر الأحكام تستند فيما تستند اليه إلى تصرفاتهم وتكتسب قيمتها الأصولية من كون الصحابة أستخدموا طريقة شبيهة بها .(٢٨٣)

وبناء على ما سبق أجدني مختلفا مع بعض ، ما أثبته ابن خلدون في قوله : « فان كثيراً من الواقعات بعده ﷺ تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين حتى يغلب على الظن أن حكم الله واحد فيهما وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه وهو القياس »(٢٨٤) واختلافي مع العلامة ابن خلدون هو في حدود ضيقة جداً فقياس الصحابة لم يكن كما قال ابن خلدون (بشروط في ذلك الالحاق)

كما أنهم لم يطلقوا عليه (القياس) فلم يبحثوا عن شروط الالحاق ولم يطلقوا على ذلك الالحاق قياساً وان كانوا بهذا التصرف قد جعلوا القياس مصدراً تشريعياً ، وهو أمر لاحظه ابن خلدون نفسه عندما تحدث عن أصول الفقه .(٢٨٥) وذلك يتفق مع وجهة النظر التي عبر عنها محمد يوسف موسى في قوله : « حقاً أن الرأي في هذه الفترة من فترات تاريخ الفقه الاسلامي ليس هو القياس الذي عرف فيما بعد في عصر الفقهاء ».(٢٨٦)

ان الرأي في نظر هؤلاء المجتهدين من كبار الصحابة كان يعني أنهم أدركوا ما عبر عنه الشهرستاني فيما بعد بقوله : « والنصوص اذا كانت متناهية ، والوقائع إذا كانت غير متناهية ، ومالا يتناهى لايضبطه ما يتناهى علم قطعاً ان الأجتهاد والقياس واجب الأعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ».(٢٨٧)

هذا ما أدركه فقهاء الصحابة وعملوا على أساس الاجتهاد بإستخدام الرأي في مواجهة الحوادث المستجدة ، ونجد أنهم أجتهدوا بطريقة اعطاء الشبيه حكم شبيهه فأخذ العلماء من ذلك تشريع القياس .

واجتهدوا على أساس تغليب جانب المصلحة فأخذ العلماء من ذلك تشريع المصالح المعتبرة . وأستحسنوا في بعض المواقف فكانوا بذلك يفتحون الطريق للعلماء بعدهم ليستحسنوا . أما تحديد القياس وتعريفه ووضع شروط معينة لتحقيقه وضوابط لتلافي سؤ استخدامه ، وتحديد المصالح المعتبرة شرعا ومتى يؤخذ بها ، والاستحسان وكيفيته فلم يكن من وضعهم لأنهم كانوا بعيدين جداً عن وضع القواعد وتقييدها فهذا يعود إلى عصر متأخر جداً عنهم ، ربما نهاية القرن الثاني الهجري حينما كتب الشافعي رسالته في أصول الفقه .(٢٨٨)

الحواشي*

١٧١ ـ ابن سعد ، الطبقات ج ٣ ص ٣٧٥ .

١٧٢ ـ الزركشي ، المصدر السابق ص ٥٦ .

١٧٣ ـ ابن سعد ، المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٧٥ .

١٧٤ ـ الزرقاني ، المصدر السابق جـ ٤ ص ٤٦ .

١٧٥ ـ عبد الله بن عبد العزيز العنقري ، حاشية الروض المربع ، جـ ٣ ص ٩١ .

١٧٦ ـ ابن قتيبة الدينوري ، عيون الأخبار ، جـ ٤ ص ٦٥ .

١٧٧ ـ الحاكم ، ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٩٣ ، البيهقي ، ، المصدر السابق ، جـ ٧ ص ٢٠٦ .

١٧٨ ـ الزركشي ، ، المصدر السابق ، ص ١٢٥ .

١٧٩ ـ الترمذي ، المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٢ .

١٨٠ ـ العيني ، ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٢٩٨ .

١٨١ ـ الترمذي ، ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٢٥ .

١٨٢ ـ العيني ، ، المصدر السابق ، جـ ٢٠ ص ٣٠٩ .

١٨٣ ـ الزركشي ، ، المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

١٨٤ ـ العيني ، ، المصدر السابق ، جـ ٢٠ ص ٣١٠ .

١٨٥ ـ ابن ماجه ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٦٥٥ .

١٨٦ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٦ ص ١٤١ ، ٢٥٢ ، ٢٩٨ .

١٨٧ ـ المصدر السابق ، جـ ٧ ص ٩٣ ، جـ ٩ ص ١٠٤ .

١٨٨ ـ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني ، المعجم الصغير ، جـ ١ ص ١٥٩ .

١٨٩ ـ الزركشي ، المصدر السابق ، ص ٩٦ .

١٩٠ ـ المصدر السابق ، ص ٦٥ .

١٩١ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

١٩٢ ـ الموطأ ، ص ٥١ .

١٩٣ ـ الترمذي ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٧٢ ، ابن ماجه ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ١٩٩ .

---

* للمعلومات الكاملة عن المصادر يرجع للقسم الأول في العدد السابق من المجلة ، كما يرجع إلى قائمة المراجع في النهاية .

١٩٤ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٥٦ .
١٩٥ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٦٥ .
١٩٦ ـ الحاكم ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٣٥٩ .
١٩٧ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٣٦٨ .
١٩٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٦٦ .
١٩٩ ـ الزرقاني ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٤٦ ، مسلم بن الحجاج القشيري ، صحيح مسلم بشرح النووي ، جـ٣ ص ٥٥٨ .
٢٠٠ ـ محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان ، جـ ٥ ص ١١ .
٢٠١ ـ المصدر السابق ، جـ ٥ ص ١٢ .
٢٠٢ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٦ ص ٣٧ .
٢٠٣ ـ الترمذي المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٩٥ .
٢٠٤ ـ ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، جـ ٤ ص ٩٥ .
٢٠٥ ـ الجصاص ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ١٤٧ .
٢٠٦ ـ العيني ، المصدر السابق ، جـ ٢٠ ص ١١١ ، محمود ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
٢٠٧ ـ الزرقاني ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٤٧ .
٢٠٨ ـ ابن عبد البر ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ١٨٨ .
٢٠٩ ـ العيني ، المصدر السابق ، جـ ٩ ص ٢٤٨ .
٢١٠ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٣٢٢ .
٢١١ ـ الترمذي ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٢٨٠ .
٢١٢ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٥ ص ٢٥٦ .
٢١٣ ـ الترمذي ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٢٨٣ .
٢١٤ ـ الحاكم ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٣٣٩ .
٢١٥ ـ الطبري ، جامع البيان ، جـ ٦ ص ٤٥ .
٢١٦ ـ الآمدي ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٢٢١ .
٢١٧ ـ الحاكم ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٣٤٠ ، ابن حزم ، المحلي ، جـ ٩ ص ٩٢٢ .
٢١٨ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٦٦ .
٢١٩ ـ المصدر السابق .
٢٢٠ ـ الحاكم ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٣٣٥ ، الزرقاني ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٤٢٥ .
٢٢١ ـ البيهقي ، المصدر السابق ، جـ ٦ ص ٢٢٨ .
٢٢٢ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٣٣ .
٢٢٣ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٦٦ .
٢٢٤ ـ الذهبي ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٣٩ .

٢٢٥ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٥ ص ١٠٤ .

٢٢٦ ـ مسلم ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٠٨ .

٢٢٧ ـ الترمذي ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٢٨٠ ، ٢٨٣ .

٢٢٨ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٣٨ .

٢٢٩ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٦٦ .

٢٣٠ ـ الذهبي ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٣٩ .

٢٣١ ـ الطبري ، جامع البيان ، جـ ٩ ص ١٧٠ .

٢٣٢ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٥٨ .

٢٣٣ ـ ابن حزم ، الاحكام ، جـ ٥ ص ٦٦٦ ، ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ١٢ .

٢٣٤ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٧٢ .

٢٣٥ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٢١ .

٢٣٦ ـ محمود ، المصدر السابق ، جـ ١٣٤ .

٢٣٧ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٧٣ .

٢٣٨ ـ المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

٢٣٩ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٨ ص ٨٢ .

٢٤٠ ـ المصدر السابق ، جـ ٧ ص ٩٣ ، ١١٧ ، جـ ٩ ص ١٠٤ .

٢٤١ ـ ابن حزم ، المحلي ، جـ ٤ ص ٣٨٥ .

٢٤٢ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٧ ص ٦٤ .

٢٤٣ ـ الموطأ ، ص ١٤٠ .

٢٤٤ ـ الزركشي ، المصدر السابق ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

٢٤٥ ـ العيني ، المصدر السابق ، جـ ١٢ ص ١٧٠ .

٢٤٦ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٢ .

٢٤٧ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٣ .

٢٤٨ ـ الطبري ، جامع البيان ، جـ ٢ ص ١٣٦ .

٢٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

٢٥٠ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٧١ .

٢٥١ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٧٣ .

٢٥٢ ـ الحاكم ، المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٥٥٩ .

٢٥٣ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٦ ص ٢٥٨ .

٢٥٤ ـ ابن العربي ، المصدر السابق ، جـ ١ ص

٢٥٥ ـ الجصاص ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٣٥٦ .

٢٥٦ ـ أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد جـ ١ ص ١٧٢ .

٢٥٧ ـ ابن حنبل ، المصدر السابق ، جـ ٩ ص ١٣ .
٢٥٨ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٢١ .
٢٥٩ ـ المصدر السابق ، ص ٥٩ .
٢٦٠ ـ المصدر السابق .
٢٦١ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٣٥ .
٢٦٢ ـ الذهبي ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٣٩ .
٢٦٣ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٤٤ .
٢٦٤ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ١٨ .
٢٦٥ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٧٣ .
٢٦٦ ـ المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٤٧ .
٢٦٧ ـ المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
٢٦٨ ـ عباده ، المصدر السابق ، ص ٩٠ .
٢٦٩ ـ شلبي ، المصدر السابق ، ص ١٢٠ .
٢٧٠ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٣٥ .
٢٧١ ـ ابن سعد ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٤٥ .
٢٧٢ ـ محمود ، المصدر السابق ، ص ١٥٩ .
٢٧٣ ـ المصدر السابق .
٢٧٤ ـ الطبري ، جامع البيان ، جـ ٢ ص ٤٣٩ .
٢٧٥ ـ المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦ ، جـ ٦ ص ٤٤ .
٢٧٦ ـ المصدر السابق ، جـ ٢٨ ص ١٤٢ ، الزرقاني ، المصدر السابق ، جـ ٤ ص ١٤٩ .
٢٧٧ ـ الموطأ ، ص ١٨٢ .
٧٨٢٠٠ الترمذي ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٠٦ .
٢٧٩ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٥ .
٢٨٠ ـ الطبري ، جامع البيان ، جـ ٢٨ ص ١٤٧ .
٢٨١ ـ ابن القيم ، المصدر السابق ، جـ ١ ص ٦٥ .
٢٨٢ ـ ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٥٣ .
٢٨٣ ـ محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، الملل والنحل ، جـ ٢ ص ٣ .
٢٨٤ ـ ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٥٣ .
٢٨٥ ـ المصدر السابق ، ص ٤٥٥ .
٢٨٦ ـ المصدر السابق ، ص ٢٥ .
٢٨٧ ـ الشهرستاني ، المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣ .
٢٨٨ ـ محمد سلام مذكور ، أصول الفقه الاسلامي ، ص ١٣ ـ ١٤ .

مراجع البحث

١ ـ أبو هبيد ، القاسم بن سلام . كتاب الأموال . مطبعة محمد حجازي القاهرة ١٣٥٣هـ

٢ ـ أبو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج . المطبعة السلفية القاهرة ١٣٨٢هـ

٣ ـ الآمدي ، سيف الدين علي بن محمد ، الاحكام في أصول الأحكام . مطبعة محمد صبح القاهرة ١٣٨٧هـ .

٤ ـ ابن أنس ، الإمام مالك . الموطأ ، رواية محمد بن الحسن الشيباني . دار التحرير للطبع والنشر . القاهرة ١٣٨٧هـ .

٥ ـ البصري ، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب . كتاب المعتمد . المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية . دمشق ١٣٨٤هـ .

٦ ـ البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب . تاريخ بغداد . مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٤٩هـ .

٧ ـ البهوتي ، منصور بن يونس . الروض المربع . مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٩٠هـ .

٨ ـ البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي . السنن الكبرى . مطبعة دار المعارف . حيدر آباد ١٣٤٤هـ .

٩ ـ الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره . الجامع الصحيح . مطبعة المدني . القاهرة ١٣٨٤هـ .

١٠ ـ الثعالبي ، محمد بن الحسن الحجوي الفاسي ، الفكر السامي دار مصر للطباعة . القاهرة ١٣٩٦هـ .

١١ ـ الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي . أحكام القرآن . مطبعة الأوقاف الاسلامية أستانبول ١٣٢٥هـ .

١٢ ـ الحاكم ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ، المستدرك على الصحيحين في الحديث . مطبعة دار المعارف حيدر آباد ١٣٨٨هـ .

١٣ ـ ابن حجر ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . الإصابة في تمييز الصحابة . نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٧٠م .

١٤ ـ ابن حزم ، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري . المحلي مطبعة الإمام القاهرة .

١٥ ـ ابن حزم أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري . الأحكام في أصول الأحكام . مطبعة الإمام القاهرة ١٩٥٠م .

١٦ ـ حسان ، حسين حامد . المدخل لدراسة الفقه الإسلامي . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٢م .

١٧ ـ حميد الله ، محمد . مجموعة الوثائق السياسية . دار الإرشاد للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٩م .

١٨ ـ ابن حنبل ، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، المسند . دار المعارف بمصر . القاهرة ١٩٥٧م .

١٩ ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن . المقدمة . مطبعة مصطفى محمد . القاهرة

٢٠ ـ ابن خياط ، خليفة . تاريخ خليفة بن خياط مطبعة الآداب النجف ١٩٦٧م .

٢١ ـ الدهلوي ، أحمد بن عبد الرحيم (شاه ولي الله) . حجة الله البالغة . دار الكتب الحديثة القاهرة .

٢٢ ـ الذهبي ، أبو عبد الله شمس الدين . تذكرة الحفاظ ، مطبعة دار المعارف . حيدر أباد ١٩٥٥م .

٢٣ ـ الزرقاني ، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي . شرح موطأ الإمام مالك . البابي الحلبي . القاهرة ١٩٦١م .

٢٤ ـ الزركشي ، أبو عبد الله بدر الدين بن محمد بن عبد الله . الإجابة لايراد مااستدركته عائشة علي الصحابة . مطابع دار القلم . بيروت ١٩٧٠م .

٢٥ ـ ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع البصري ، الطبقات الكبرى ، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٦٠م .

٢٦ ـ الشافعي ، الإمام محمد بن ادريس . الأم . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٦١م .

٢٧ ـ الشافعي ، الإمام محمد بن ادريس . الرسالة . مطبعة مصطفى محمد . القاهرة .

٢٨ ـ شلبي ، محمد مصطفى . المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٩ م .

٢٩ ـ الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر . الملل والنحل دار الأتحاد العربي للطباعة . القاهرة ١٩٦٨م .

٣٠ ـ الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب . المعجم الصغير . دار النصر للطباعة . القاهرة ١٩٦٨م .

٣١ ـ الطبري ، محمد بن جرير . تاريخ الرسل والملوك . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٣م .

٣٢ ـ الطبري ، محمد بن جرير . جامع البيان عن تأويل آي القرآن . مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤م .

٣٣ ـ عباده ، محمد أنيس . المنتقى في تاريخ التشريع الإسلامي . مطبعة دار التأليف ، القاهرة ١٩٦٥م .

٣٤ ـ عبد القادر ، علي حسن ، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي . مطبعة العلوم . القاهرة ١٩٤٢م .

٣٥ ـ ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله . أحكام القرآن . مطبعة البابي الحلبي . القاهرة ١٩٦٨م .

٣٦ ـ العنقري ، عبد الله بن عبد العزيز . حاشية الروض المربع . مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٧٧هـ .

٣٧ ـ العيني ، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد . عمدة القاريء شرح صحيح البخاري . المطبعة المنيرية . بيروت ١٣٤٨هـ .

٣٨ ـ القرطبي ، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري . جامع بيان العلم وفضله . مطبعة العاصمة . القاهرة ١٩٦٨م .

٣٩ ـ ابن قتيبه ، محمد بن مسلم بن قتيبه الدينوري . تأويل مختلف الحديث . مطبعة كردستان العلمية . القاهرة ١٣٢٦هـ .

٤٠ ـ ابن قتيبة ، محمد بن مسلم بن قتيبة الدينوري . عيون الأخبار . مطبعة دار الكتب . القاهرة ١٩٣٠م .

٤١ ـ القشيري ، مسلم بن الحجاج النيسابوري . صحيح مسلم . مطبعة دار الشعب . القاهرة ١٣٩٣هـ .

٤٢ ـ ابن القيم ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر . أعلام الموقعين . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٦٨م .

٤٣ ـ الكيتاني ، عبد الحي بن عبد الكبير . التراتيب الادارية . المطبعة الوطنية . الرباط ١٩٢٦م .

٤٤ ـ ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، السنن . البابي الحلبي . القاهرة ١٩٥٤م .

٤٥ ـ محمود ، عبد المجيد ، المدرسة الفقهية للمحدثين ، مطبعة مكتبة الشباب . القاهرة ١٩٧٢ م .

٤٦ ـ مذكور ، محمد سلام . أصول الفقه الإسلامي . دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٧٦م .

٤٧ ـ موسى ، محمد يوسف . فقه الصحابة والتابعين القاهرة ١٩٥٤م .

٤٨ ـ وكيع ، محمد بن خلف بن حيان . أخبار القضاه . مطبعة الأستقامة . القاهرة ١٩٥٠م .

٤٩ ـ ابن هشام ، عبد الملك . السيرة النبوية . مطبعة الحلبي . القاهرة ١٩٥٥م .

* * * *